

Over het vredesverbond als noachitisch verbond

Pactum salutis in Vetere Testamento

B. Wielenga
Gereformeerde Zending
RICHMOND (Natal)

Abstract

On the covenant of peace as Noahic covenant: *Pactum salutis in Vetere Testamento*

In this article the term covenant of peace is investigated as it appears in some prophetic traditions. The conclusion arrived at is that in the Old Testament the covenant of peace is nothing but the Noahic covenant. Another conclusion is that the covenant of peace is part and parcel of the covenant of grace established by God with Abraham. Some remarks are made about the current dogmatic use of the Noahic covenant in the Reformed tradition, as well as the place and function the covenant should occupy and fulfil in Reformed theology in order to be in line with biblical revelation.

1. Inleiding

In de gereformeerde theologische traditie worden de eerste aanzetten van de leer van het *pactum salutis* al aangetroffen bij Olevianus, die volgens Woelderink (1974:202) zich daarvoor kon beroepen op Johannes 17:9. De latere dogmatische uitwerking ervan door een Cioppenburg of Coccejus (Graafland, 1994:50; Loonstra, 1990:88 e.v.) ging echter alle bijbelse begrenzungen te buiten (Bavinck, 1967:148 e.v.). Niet velen zullen zich tegenwoordig nog scharen achter de leer van het *pactum salutis*, zoals dat destijds werd ontwikkeld (anders: Veldhuizen, 1995:303 e.v.), al wordt er bijval betuigd aan de pastorale motieven achter de ontwikkeling van dit *theologoumenon*. Bavinck meende dat men met behulp van deze dogmatische hulplijn het genadeverbond wilde verankeren in de eeuwige Raad van God, zodat er aan de vastheid van dat verbond niet getwijfeld hoefde te worden. Zo zou de leer van het *pactum salutis* gefunctioneerd hebben in het kader van de problematiek rondom de zekerheid van het geloof, dat aangevochten werd vanuit de leer van de eeuwige verkiezing (Veldhuizen, 1995:304). Ook wordt er wel gewezen op de behoefte van de gereformeerde scholastiek het verbondssysteem af te ronden met een intertrinitarisch verbond van eeuwigheid. Het is in elk geval een ontwikkeling die na de sluiting van de synode van Dordrecht 1618-1619 zijn beslag heeft gekregen, waardoor de verbondstheologie een sterk supralapsarische inslag kreeg.

In deze bijdrage willen wij het ontstaan en de uitbouw van dit leerstuk niet verder onderzoeken (zie Loonstra, 1990; Klempa, 1992). Wij zijn van mening dat deze leer een voorbeeld is van overgekontekstualiseerde theologie – let alleen al op de koopmansterminologie die gebruikt werd om de onderlinge verhoudingen binnen de Drie-eenheid te beschrijven (Loonstra, 1990:99, 108 e.v.). Kritische vragen over de rol van de Heilige Geest in dit vredesverbond, over de dreiging van een Nestoriaanse tweedeling van de goddelijke en menselijke natuur van Christus door dit verbond, over de noodzaak van een intertrinitarisch verbond *überhaupt*, laten we derhalve rusten. Loonstra (1990:136 e.v.) komt na uitvoerig onderzoek van het bijbelse materiaal tot de overtuigende konklusie dat zonder uitzondering de aangevoerde Schriftplaatsen onjuist zijn uitgelegd en verkeerd zijn toegepast. Voor alle duidelijkheid benadrukken wij dat wij niet de eeuwige raad van God, zijn heilsplan van eeuwigheid, ontkennen; wel moet sterk betwijfeld worden dat dit heilsplan van eeuwigheid de gestalte van een verbond heeft gehad, zoals dat in de orthodox-gereformeerde schooltheologie ontwikkeld werd.

Nu is het opmerkelijk dat die Schriftplaatsen, waar de term *expressis verbis* voorkomt, zelden of ooit aan nader onderzoek zijn onderworpen. Een van de weinige uitzonderingen, voor zover wij weten, is het uitvoerige artikel van Batto (1987), dat ingaat op Jesaja 54:9-10 en Ezechiël 34:25; 37:26. Ook Hosea 2:20 en Numeri 25:12 kunnen in aanmerking genomen worden. In deze bijdrage willen wij de term *vredesverbond* in het Oude Testament nader bekijken. Naar ons oordeel is het vredesverbond niet anders dan het noachitische verbond, dat tot in het Nieuwe Testament toe (zie Romeinen 8:19-22) een rol speelt, en daar ook zijn vervulling vindt.

2. Het vredesverbond in het Oude Testament

Batto wijst er allereerst op dat er parallellen zijn in het oud-Oosterse spraakgebruik, die als achtergrond kunnen dienen voor het gebruik van de term in het Oude Testament. Hij wijst op twee motieven in de oud-Oosterse literatuur. Allereerst is daar het motief van menselijke rebellie tegen de goden bij de schepping, als gevolg waarvan er vijandelijkheden tussen goden en mensen ontstaan waren; na bestraffing van de mensen zweren de goden een eed hen niet meer te vervloeken (Batto, 1987:187), waarop zegen volgt. Deze eed zou dan overeenkomen met het vredesverbond van God met de mens en de schepping, zoals we daar in het Oude Testament over lezen. We kunnen bijvoorbeeld aan het zondvloedverhaal denken, dat uitloopt op het verbond van God met Noach. Het andere oud-Oosterse motief waarop Batto wijst, is dat van de kosmische harmonie op aarde, nadat de vijandelijkheden tussen goden en mensen stop gezet zijn op bevel van de hoofdgod van het pantheon (voor Oegariet zie CTA 3:11-14). De vrede werd geplant op aarde. Batto ziet nu beide motieven doorwerken in het profetische gebruik van de term *vredesverbond*.

2.1 Het verbond met Noach

Wij zullen Genesis 6 e.v. erbij moeten betrekken als canonieke achtergrond van het bijbelse spreken over het vredesverbond. Wij wijzen kort op de volgende punten.

Het eerste waarop gelet moet worden in Genesis 6 e.v. is de nauwe relatie die er is tussen de hemel als woon- en werkplaats van God en de aarde als de plaats waar de mensen wonen en werken. God ziet wat er op aarde aan kwaad gebeurt en handelt dienovereenkomstig: de mensen met de schepping worden gestraft met de zondvloed. De blijde konstatering van Genesis 1:31 – “en zie, alles was zeer goed” – staat in schril contrast tot de smartelijke vaststelling van 6:12 – “en zie, de aarde was verdorven”. Schiep God de wereld door het woord, nu wordt zij door zijn woord afgebroken. Het lot van de aarde wordt in de hemel beslist, maar hemel en aarde komen tegenover elkaar te staan als gevolg van de menselijke rebellie tegen God (Genesis 6:1 e.v.).

Alleen Noach vond genade in de ogen van God (5:29; 6:8 e.v.), een uitdrukking die herinnert aan Genesis 15:6, waar van Abraham gezegd wordt dat God zijn geloof tot gerechtigheid rekende. Al vóór de zondvloed wordt Noach een nieuw begin in het vooruitzicht gesteld (6:18 e.v.; 7:1). Uit het overwicht aan reine dieren in de ark mag gekonkludeerd worden dat er gerekend wordt op een Gode welgevallige cultus na de zondvloed (8:20). De schepping keert terug naar de oertoestand van Genesis 1:1; maar toch, God handhaaft genadig zijn verbond, dat Hij al met Adam had opgericht, al ondergaat het een radicale vernieuwing. Onder de belofte van het genadeverbond ging Noach de ark binnen, dat bepaald geen zeevaardig schip was, maar eerder een op een egyptische doods-kist lijkend bouwsel (Van Selms, 1967:109 e.v.).

Uit 8:1 blijkt opnieuw hoe nauwkeurig God vanuit de hemel het wel en wee van de mens en de schepping volgt. God gedacht niet alleen Noach en de zijnen maar ook het wild gedierte en al het vee dat in de ark was. Noach wordt samen met de schepping uit de vloed gered. De beloften en opdrachten aan Adam worden aan hem herhaald (9:1 e.v., zie 1:26 e.v.). De aarde wordt leef- en bewoonbaar gemaakt als het geval was in Genesis 1:2 e.v. Noach wordt ons hier getekend als een Adam *redivivus*. Gods belofte aan Noach dat de natuurwetten niet weer opnieuw zo drastisch verstoord zullen worden, is voluit deel van het genadeverbond dat God met Noach sloot. In Genesis 8:21 e.v. kan Gods belofte ten aanzien van de schepping niet anders verklaard worden dan uit zijn genade voor mensen. De grote betekenis van deze belofte kan afgelezen worden uit het zelfoverleg van God dat eraan voorafging (verg. Genesis 1:26). Duidelijk is dat mens en schepping onlosmakelijk aan elkaar verbonden zijn in dit verbond. De dogmatische typering van dit verbond als een bewarings- of welzijnsverbond

(Wentsel, 1982:131 e.v.) of als *Notordnung* (Von Rad, 1965:368) doet geen recht aan de bijbelse tekst zoals die voor ons ligt.

De bekende stelling dat het in dit verbond om een unilaterale beschikking gaat, en niet om een bilaterale relatie, wijzen wij van de hand. Natuurlijk heeft Gods genade en trouw de overhand, zijn soevereine en unilaterale ingrijpen is fundamenteel. Gezien de konkrete kontekst, die aan de schepping in Genesis 1:1 e.v. doet denken, is dat begrijpelijk, maar het bilaterale aspect is niet minder duidelijk aantoonbaar. Te bedenken valt dat aan de sluiting van het verbond een relatie tussen God en Noach voorafging, die door de verbondssluiting (9:8 e.v.) werd geformaliseerd (zie Dumbrell, 1984). Van Noach werd een rechtvaardig wandelen met God in het verbond verwacht (9:1-7). We zouden ook op andere dingen kunnen wijzen ter ondersteuning van het bilaterale karakter van dit verbond.

Von Rad (1953:110) meent dat in het verbod om bloed van dieren te nuttigen (9:3), een stukje dierenbescherming verscholen ligt: mensen hebben geen absoluut gezag over de dieren, maar blijven verantwoordelijk aan God voor hun omgang met hen. Als dit waar zou zijn, wijst het erop dat Gods unilaterale aangaan van dit verbond het bilaterale leven vanuit het verbond oproept. Beide strukturelementen van het verbond correleren met elkaar, waarbij we de term correlatie opvatten in de zin van G.C. Berkouwer en niet in die van P. Tillich (zie ook Veldhuizen, 1995:296 e.v.). Gods belofte om de aarde niet opnieuw door water te vernietigen roept de verantwoordelijkheid van de menselijke bondgenoot op om zich verantwoordelijk te weten voor de schepping.

Ook zouden we kunnen wijzen op het verbod te moorden en de opdracht moordenaars te straffen (9:6), zodat de wraak- en haatcultuur van Genesis 4:1 e.v. en 6:1-4 tegengegaan zou kunnen worden. Gods beeld en bondgenoot kan in de vernieuwde schepping de beloofde zegen niet ontvangen, en de opgelegde opdracht niet uitvoeren, als moord en doodslag vrij spel hebben. Mensen worden in het kader van het genadeverbond verantwoordelijk gesteld en gehouden voor de schepping, die in deze weg gezegend wordt door God.

Het teken van dit verbond, de regenboog, is ook geen bewijs van het absoluut-unilaterale karakter van dit verbond. Gispen (1974:300) zal wel gelijk hebben dat een bestaand natuurfenomeen tot verbondssakrament werd verheven, zoals natuurelementen als water, brood en wijn dat overkwam. Von Rad (1953:111) meent dat dit sakrament niet in geloof kan worden toegeëigend (cf. Rendtorff, 1991:124 e.v.). Het zou om een automatisch werkende garantie van Godswege gaan, waar geloof verder geen rol bij speelt. Zeker, er is verschil met verbondstekenen als de sabbath en de besnijdenis, maar het kenmerkende van een verbondsteken is dat het Gods beloften bevestigt en om geloof en gehoorzaamheid vraagt. Theologisch heeft de regenboog dezelfde betekenis: om

dit natuurfenomeen te verbinden met Gods beloften van heil en zegen voor de mens op aarde en om er door tot geloof en vertrouwen in God te worden gebracht, is voluit de menselijke verantwoordelijkheid voor het functioneren van dit teken. Geheel in overeenstemming met de strekking van heel de geschiedenis van de zondvloed heeft het unilaterale het overwicht over het bilaterale in dit verbond; dat blijkt ook uit de regenboog als verbondsteken. Er is een structurele korrespondentie tussen Gods scheppingswerk en zijn renovatiewerk na de zondvloed, wat het aksent op het soevereine genade-initiatief tot dit verbond verklaart. Het relationele karakter van dit verbond wordt echter daarmee niet ontkend.

2.2 Het vredesverbond in de profetische traditie

De kosmische vrede tussen hemel en aarde, waarin de mens samen met de schepping deelt, en die in het noachitische verbond met beloften en garanties, opdrachten en sankties veilig is ingebed, blijft een thema waar de profeten op terugkomen, soms met expliciet gebruik van de term vredesverbond, soms duidelijk erop zinspelend. Van dat laatste zou Hosea 2:15 e.v. een voorbeeld kunnen zijn (Batto, 1987:189). Hosea tekent in 2:15 e.v. de heilstoestand die zal gaan aanbreken: het verbond tussen God en Israel, waar hij de bij hem bekende huwelijksmetafoor voor gebruikt (2:18 e.v.), zal worden gehouden. Maar met die heilstoestand gaan allerlei beloften en zegeningen gepaard, die slaan op de herstelde schepping, waarin het voor de mens goed wonen is (2:17, 20 e.v.). Wanneer we 2:18, waar gesproken wordt over God die Israel eeuwig tot bruid zal verwerven, erbij betrekken, is het aanvaardbaar om met Van Leeuwen (1968:80) hier te denken aan het Nieuwe Verbond, waar bijvoorbeeld in Jeremia 31:31 e.v. sprake van is. Indien dit zo zou zijn, dan wordt in deze heilsprofetie het verbond niet soteriologisch gereduceerd tot individueel-persoonlijke belangen, maar wordt de kosmische omvang ervan benadrukt, zodat ook de belangen van de aarde erkend worden. Het noachitische verbond werkt door in de zich ontplooiende verbondsgeschiedenis.

In Ezechiël 34:25-30 komt de uitdrukking vredesverbond wel voor. Behalve aan invloed van Hosea 2 denkt Batto ook aan Leviticus 26:3 e.v., wat inderdaad een interessante verwijzing is, te meer wanneer we bedenken dat dit hoofdstuk volgt op de behandeling van de sabbath- en jubeljaarwetgeving. Een van de motieven achter deze wetgeving is van landbouwkundige aard (zie ook Van Deventer, 1996): de grond, die aan God toebehoort, moet verantwoordelijk behandeld worden en dus niet uitgeput. Vandaar dat ze regelmatig braak moet liggen om te kunnen herstellen en om zo goede oogsten te kunnen leveren. We gaan voorbij aan de vraag of één keer braak liggen in zeven jaar niet veel te weinig was gezien de klimatologische omstandigheden van het destijds Palestina (zie hiervoor Hopkins, 1983; 1988). Maar Gods beloften aan Noach (Genesis 9:1 e.v.) staan niet los van een verantwoord natuurbeheer door Israel. Zegen en vloek worden in

Leviticus 26 uitgespeld in relatie tot het al dan niet onderhouden van Gods inzettingen en geboden ook terzake van de behandeling van de grond. Het gaat niet om natuurbeheer *sec* in dit hoofdstuk: de kern van het gezegende bestaan in een voluit funktionerende schepping is Gods wandelen en wonen temidden van zijn volk (26:12 e.v.). Het verbond, hier in zijn mozaïsche bedeling, omsluit niet alleen heilsbeloften maar net zo goed garanties van zegen. In 26:40 e.v. komt bij de vernieuwing van het verbond niet alleen het volk maar ook het land – de grond – in het vizier. De ballingschap zal ook inhouden dat de grond zijn sabbathsjaren vergoed zal krijgen. In het kader van de tijdens de monarchie gecentraliseerde markteconomie had Israel roofbouw gepleegd op haar grond en een ecologisch wanbeheer gevoerd (Wielenga, 1990:39). Gods verordeningen op dit punt, zijn verbond, waren met afkeer terzijde gelegd (26:43). Het verbond met Noach blijkt wel degelijk bilateraal van aard.

Het mag worden aangenomen dat in Ezechiël zowel Hosea als Leviticus van invloed zijn geweest. We laten verder allerlei inleidingsvragen over de relatie tussen deze drie bijbelboeken rusten (zie Van Deventer, 1996). Het zou ons te ver voeren. Om in Ezechiël de aardse zegeningen, die de heilsbeloften begeleiden, af te doen als tijdgebonden beelden die typisch zijn voor de oud-testamentische bedeling, zoals Aalders (1957:208 e.v.) nog wil, stuit op de duidelijk aanwijsbare kosmische dimensies van Gods werk in het boek Ezechiël (Le Roux, 1987:189), zoals uit hoofdstuk 34:25 e.v. blijken kan. Hier wordt de nieuwe toekomst, het Nieuwe Verbond, getekend rond de nieuwe Davidide maar in onlosmakelijk verband met het vredesverbond. In dat Nieuwe Verbond zijn mens en schepping begrepen in onderlinge verbondenheid; het gaat maar niet om heil in soteriologische zin, maar even zo goed om zegen in kosmische zin. In één woord: het gaat om *sjaloom*! Ezechiël 37:26 bevestigt deze konklusie. Het vredesverbond wordt hier een eeuwig verbond genoemd, opnieuw gecentreerd rond de nieuwe Davidide – er mag dus zeker een relatie aangenomen worden tussen het davidische verbond, dat met Noach en het vredesverbond die allen hun vervulling vinden in het Nieuwe Verbond (zie ook Palmer Robertson, 1980:49 e.v.).

Letten we nog op Jesaja 54:9-10 waar de term vredesverbond ook gevonden wordt (zie Koole, 1990:294 e.v.). Expliciet wordt hier het vredesverbond in verband gebracht met het verbond met Noach. Het gaat in deze passage om het Nieuwe Verbond in de zin van Jeremia 31:31 e.v., dat door vrede gekenmerkt zal worden – vrede die de Knecht tot stand zal brengen op de wijze in Jesaja 53 beschreven. Het gaat in deze vrede om *sjaloom* in de brede betekenis die in het Oude Testament daaraan wordt toegekend: heil zowel als zegen voor de mens in de schepping, en niet zonder de schepping.

2.3 Jeremia en het vredesverbond

Niet de term maar wel de zaak waar de term voor staat, komen we in het boek Jeremia tegen. Wij zijn met Weippert (1981:21 e.v.) van mening dat in Jeremia 5:20-25 er duidelijk op het noachitische verbond wordt gezinspeeld (*contra* Oosterhoff, 1990:207). De macht en goedheid van God als schepper en onderhouder van de schepping komt uit juist in zijn voortdurende bescherming van de aarde tegen de dreigende verwoesting door de watermassa. Gods trouw aan zijn belofte aan Noach komt zo aan het licht. Ook de vaste tijden voor de regen, in het klimatologisch kwetsbare Palestina zo belangrijk, zinspelen op de belofte van het verbond met Noach. In dit verband is 5:25 inzichtgevend: zonde en ongerechtigheid kunnen de vervulling van deze belofte wel degelijk in de weg staan.

In Jeremia 14:19-22 wordt God gevraagd zijn verbond te gedenken door het te laten regenen, waartoe hij in tegenstelling tot de afgoden in staat geacht werd. Weippert verwijst hier naar Leviticus 26:45, waar het gedenken van het mozaïsche verbond ter sprake komt (zie ook Van Selms, 1972:206 e.v.). Als schepper kan God regen geven, en als Verbondsgod zou hij dat toch ook moeten willen. Schepping, verbond en verlossing worden hier in één verband bijeen gehouden. Dat gebeurt ook in Jeremia 31:35-37, een passage midden in het hart van de beroemde perikoop over het Nieuwe Verbond. In het Troostboekje van Jeremia 30-31 uit de nadagen van de davidische monarchie (Wessels, 1987:129; Oosterhoff, 1982:379 e.v.), wordt er genade beloofd na het oordeel, een nieuwe toekomst door het oordeel van de bailingschap heen. In deze passage is er sprake van een doxologie op God als schepper en onderhouder (verg. 10:12-16), die zijn schepping niet prijs geven zal geheel overeenkomstig de belofte van het noachitische verbond. Het gaat om Gods scheppingsordeningen in 31:36 (zie ook Psalm 136:1-9), om het planmatige van de schepping, wat ons ook herinnert aan Genesis 1:1 e.v.: door de zondvloed heen heeft God die verordeningen gehandhaafd en hij zal hen onderhoudend in stand houden. Gods trouw aan de schepping wordt zichtbaar en tastbaar in zijn trouw aan Israel, en omgekeerd! Het Nieuwe Verbond kan niet verstaan worden in haar betekenis en strekking, als we niet steeds ook de schepping binnen haar reikwijdte betrekken (zie ook nog Jeremia 33:23-25). Terecht stelt Weippert (1981:49) dat Israels verbondstrouw correlaat is met zegen in de schepping, die door God in deze weg voor chaotisering wordt bewaard (zie ook Rendtorff, 1991:110). Hoe dit verder ook zij, wij menen dat ook bij Jeremia de verbondsvernieuwing konsekwenties heeft voor de vernieuwing van de schepping, een thema dat ook in het Nieuwe Testament wordt opgenomen.

3. Het vredesverbond in het Nieuwe Testament

Het hoeft nu verder geen betoog dat de term vredesverbond in zijn dogmatische betekenis in het Nieuwe Testament niet voorkomt. We wezen daar al op in onze inleidende paragraaf. Toch komt de zaak waar de term in het Oude Testament voor staat, in het Nieuwe Testament wel degelijk aan de orde. Palmer Robertson (1980:121) verwijst naar Paulus' passage over de zuchtende schepping in Romeinen 8:19-22. Er is inderdaad een thematische overeenkomst tussen wat Paulus hier schrijft en de inhoud van het vredesverbond als noachitisch verbond. In het Nieuwe Testament blijft het verbond noachitisch van aard. Wij willen dat adstrueren aan de hand van een artikel van Versteeg (1975) over deze pericoop.

Dat deze pericoop staat tegen de achtergrond van de joodse apocalypsie, die in de tweede eeuw v.C. uit de nood der tijden geboren werd, hoeft geen verbazing te wekken voor wie bedenkt dat Paulus als leerling van de rabbiën vertrouwd was met deze stroming in het contemporaine joodse denken (zie Beker, 1980; 1982; Versteeg, 1975:84 e.v.). Wel werd het joods-apocalypsie gedachtegoed door hem vanuit zijn Damascus-ervaring christologisch bemiddeld en zo ingepast in het geheel van zijn denken. Verschillende themata uit de apocalypsie vinden we hier terug.

In 8:22 komen we het dualisme tegen tussen deze en de komende aeon – *tot nu toe* – maar als gevolg van kruis en opstanding van Christus is de komende aeon al doorgebroken in deze aeon, maar zolang de schepping nog zucht, is de komende aeon nog niet voluit aangebroken. De universeel-kosmische dimensie van de joods-apocalypsie toekomstverwachting komt bij Paulus ook voor. Op de dag van Gods heerlijkheid in Christus zullen de kinderen Gods openbaar worden, wat gepaard gaat met de bevrijding van de zuchtende schepping uit haar huidige vruchteloosheid en machteloosheid, waaraan zij door de schuld van de mens onderworpen is geworden – zie Genesis 3:17 (Versteeg, 1975:87). Mensen worden uiteindelijk niet uit de schepping verlost, maar samen met de schepping (zie ook König, 1989:215).

Het zuchten van de schepping is ook bekend uit de joodse apocalypsie – zie 4 Ezra 4 (Versteeg, 1975:89; verg. Markus 13:8; Mattheus 19:28). Dit zuchten duidt op de urgentie en de imminentie van de dag der bevrijding. Gezien de nood der tijden is er urgentie in het uitzien naar de dag van het openbaar worden van Gods kinderen, naar de *parousia* van de ten hemel gevaren Heer. Tegelijk is er vertrouwen dat die dag imminet, nabij is, ook al valt ze dan niet te berekenen. Met geduldig ongeduld (Beker, 1982) mag de gemeente deze dag der dagen spoedig verwachten, vast gegrond als haar verwachting (Berkhof, 1968) is in de opstanding van haar Heer. Zowel de urgentie als de imminentie moet in geloof vastgehouden worden. Eens zal er een kosmische vrede heersen tussen hemel en aarde, waar nu nog geen voorstelling van gemaakt kan worden. Het is niet voor

niets dat in Openbaringen 21 de komst van de hemel op aarde beloofd wordt. Zoals al zo vaak is opgemerkt, zal dan de tuin van het begin tot een tuinstad geworden zijn: harmonie tussen natuur en cultuur, tussen het schepsel en de schepping, maar bovenal tussen de Verbondsgod en zijn bondgenoot in een voltooide en volkomen schepping (Schilder, 1954).

4. Enkele theologische gevolgtrekkingen

In deze slotparagraaf confronteren we ons met de gereformeerde traditie over de vraag of het noachitische verbond wel een genadeverbond mag heten. We gaan niet uitvoerig maar steekproefgewijs op de problematiek in. Het gaat ons er slechts om aan te tonen dat een hernieuwde doordenking van de vragen rondom het noachitische verbond meer dan wenselijk is.

4.1 Enkele dogmatische stemmen over het noachitische verbond

Dat onze voorstelling van zaken gevolgen zal hebben voor de dogmatische verwerking van het noachitische verbond lijkt geen twijfel. Tot op heden wordt dit verbond zo veel als mogelijk onderscheiden van het genadeverbond. We noemen als getuigen enkele nederlandse dogmatici uit de orthodox-gereformeerde school. We vinden het al bij Kuypers (Douma, 1966:15 e.v.), die sterk het niet-particuliere karakter van het noachitische verbond in onderscheid van het abrahamitische benadrukte. De belofte van dit verbond sluit zijns inziens hoe- genaamd niets geestelijks in; er wordt alleen beloofd dat de aarde niet opnieuw door water zal worden verwoest. Maar ook in de jongste dogmatiek uit deze traditie (Van Genderen & Velema, 1992:131 e.v.) wordt als volgt tussen noachitisch en abrahamitisch verbond onderscheiden: "Het noachitische is de beschermende buitenste cirkel om de binnencirkel van het genadeverbond". Het gaat in dit verbond dan ook niet om genade maar om algemene genade, door Van Genderen "bewarende genade" genoemd met het oog op de reddende genade in Christus (Van Genderen & Velema, 1992:284; zie ook Wentsel, 1982:131 e.v.). Schilder (1951:127-148; cf. Douma, 1966:137 e.v.) haalt beide verbonden nog verder uit elkaar in zijn verzet tegen Kuypers *gemene gratie*-theorie en oppositie tegen Barths scheppingsleer. Schilder (1951:134) onderscheidt in navolging van Ursinus en Zanchius tussen conditionele en kategorische beloften aan dit verbond: in Genesis 9 gaat het om een kategorische belofte met betrekking tot de voortduur van de schepping, die onafhankelijk van geloof en gehoorzaamheid door God zou vervuld worden. Dat de schepping door de vloed heen wordt gered en de geschiedenis na de vloed voortgezet, brengt Schilder (1951:141) in verband, geheel in supralapsarische zin, met Gods eeuwige Raad. Dit verbond continueert de geschiedenis tot op Christus tot zegen van de uitverkorene en tot vloek van de verworpene. Uiteindelijk blijft de schepping voor Schilder sub-straat, neutrale voorwaarde voor het verbond. In oppositie tegen Barth, voor wie

als gevolg van het ontbreken van een historische zondeval, schepping en verlossing geheel in elkaar gevouwen liggen, mag van Schilder de schepping vooral geen genade zijn, ook niet na de zondvloed.

4.2 De relatie tussen het noachitische en abrahamitische verbond

Dat de noachitische en abrahamitische verbonden niet tegenover elkaar staan als welzijnsverbond tegenover genadeverbond, kan ook op de volgende wijze beargumenteerd worden. In de gereformeerde verbondstheologie is er meer en meer oog gekomen voor de eenheid van de verbondsgeschiedenis, die niet slechts heilsordelijk maar vooral ook heilshistorisch van aard is. De continuïteit van de ene verbondsgeschiedenis wordt gewaarborgd door de genadige trouw van God aan zijn eigen beloften. Het noachitische verbond mag niet van die ene verbondsgeschiedenis worden uitgesloten. Er is diskontinuiteit in de verbondsgeschiedenis, te wijten aan menselijke rebellie tegen God, zoals dat duidelijk werd in de torenbouw van Babel (Genesis 11). Maar de God in wiens ogen Noach genade vond, riep Abraham uit Ur en rekende hem zijn geloof tot gerechtigheid. Het verbond werd ondanks het echec in Babel door God soeverein en genadig in trouw aan zijn beloften voortgezet met Abraham.

Er zijn verschillende gegevens in de bijbelse tekst die deze visie op de spanningsvolle relatie van continuïteit en diskontinuiteit tussen beide fasen van het ene verbond ondersteunen.

Allereerst moet bedacht worden dat Genesis 1-11 en 12-50 niet tegenover elkaar geplaatst moeten worden (Dequeker, 1974; Palmer Robertson, 1980). Het boek is hecht geconcipieerd, wat al blijken kan uit de bekende *toledoth*-formules. Ook valt te letten op de genealogische verbindingen tussen Noach en Abraham (zie bijvoorbeeld Genesis 11:10 e.v.). Er zijn ook structurele overeenkomsten tussen beide verbonden: beide zijn unilateraal ontstane verbintenissen die bilateraal in hun voortbestaan zijn. Gods roeping van Abraham is duidelijk een antwoord op de crisis van het noachitische verbond in Babel, waar men zichzelf een naam dacht te maken, waartegenover God Abraham belooft zijn naam groot te zullen maken. Het noachitische verbond wordt door God via Abraham op totaal ongedachte wijze voortgezet. Gods beloften aan Noach blijven dan ook niet in de slag in Babel, maar worden in het verbond met Abraham meegenomen. Dequeker (1974:127) wijst er terecht op dat Gods belofte over de toekomst van de schepping een voorlopige vervulling ontvangt in het land aan Abraham beloofd (Genesis 12:1 e.v.). De belofte van nageslacht moet in het licht gezien worden van de zegen die Noach na de zondvloed ontving: hij groeide uit van een enkele familie tot een veelheid van volken. Er is zeker sprake van reductie: van de aarde naar een land, van de mensheid naar een volk. Het is echter een reductie die konsentratie bedoelt te zijn met het oog op heil en zegen voor de mensheid in de schepping. Al met al is de verwevenheid tussen beide verbonden zo groot, dat

het tegenover elkaar plaatsen ervan in de gereformeerde dogmatische traditie als onhoudbaar moet worden afgewezen.

4.3 Slot

Kortom, wij menen dat het noachitische verbond als abrahamitisch verbond werd voortgezet. Dat impliceert dat Gods beloften over de toekomst van de schepping deel bleven uitmaken van het verbond met Abraham. Daarom dat ze ook in het Nieuwe Verbond hun rol blijven spelen. De dogmatiek zal in haar theologische verwerking van het bijbelse materiaal hieraan aandacht dienen te schenken. Juist in een tijd waarin de zorg om de schepping hoge prioriteit dient te hebben wegens de wereldwijde ecologische crisis, zal de gereformeerde theologische traditie verbond en schepping in hun onderlinge relatie tot thema van hernieuwd onderzoek moeten maken.

Dat bij dit onderzoek de verhouding tussen dogmatiek en bijbelwetenschap moeilijker zal blijken te zijn dan in de gereformeerde traditie soms wordt aangenomen, is onzes inziens buiten kijf (Wielenga, 1992; 1994). Van Genderens opmerking (Van Genderen & Velema, 1992:27) dat het in de dogmatiek moet gaan om een zuivere vertolking van het Woord van God, is, hoe juist op zichzelf ook, rijkelijk naief. Het hart van de gereformeerde dogmatiek is het Schriftbewijs; maar wil de dogmatiek niet aan het biblicisme (zie Deist, 1994) ten slachtoffer vallen, dan zal ze er toch rekening mee moeten houden dat het altijd de geïnterpreteerde Schrift is, die zij als *norma normans* gebruikt. Tussen de dogmatiek en de bijbel zit altijd de interpretatie, wat maar niet een zaak van methodiek maar van hermeneutiek is.

Aan dat gevraagde onderzoek wil dit artikel niet meer dan een bescheiden bijdrage leveren; dat wij wellicht meer vragen hebben opgeroepen dan beantwoord, kan alleen maar als compliment worden opgevat.

Literatuur

- AALDERS, G.C. 1957. Ezechiël I (COT.) Kampen : Kok.
- BATTO, B.F. 1987. The Covenant of Peace: A neglected Near Eastern motif. *Catholic Biblical Quarterly*, 49:187-211.
- BAVINCK, H. 1967. Gereformeerde Dogmatiek, III. Kampen : Kok.
- BEKER, J.C. 1980. Paul the apostle. The triumph of God in life and thought. Philadelphia : Fortress Press.
- BEKER, J.C. 1982. Paul's apocalyptic gospel. The coming triumph of God. Philadelphia : Fortress Press.
- BERKHOF, H. 1968. Gegronde verwachting. Schets van een christelijke toekomstleer. Nijkerk : Callenbach.

- CTA = A Herdner, Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra – Ugarit de 1929 à 1939. Paris 1963.
- DEIST, F.E. 1994. Ervaring, rede en metode in Skrifuitleg. Pretoria : RGN.
- DEQUEKER, L. 1974. Noah and Israel: the everlasting divine covenant with mankind. (In Brekelmans, C. ed. Questions disputées d'Ancient Testament. Louvain : University Press. p. 115-130.)
- DOUMA, J. 1966. Algemene genade. Uiteenzetting, vergelijking en beoordeling van de opvattingen van A. Kuypers, K. Schilder en Joh. Calvijn over 'algemene genade'. Goes : Oosterbaan & Le Cointre.
- DUMBRELL, W. 1984. Covenant and creation. An Old Testament covenantal theology. Exeter : Pater Noster Press.
- GISPEN, W.H. 1974. Genesis, I. (COT.) Kampen : Kok.
- GRAAFLAND, C. 1994. Van Calvijn tot Comrie. Oorsprong en ontwikkeling van de leer van het verbond in het Gereformeerd Protestantisme. III/IV. Zoetermeer : Boekencentrum.
- HOPKINS, J.C. 1983. The dynamics of agriculture in monarchical Israel. (In Richards, K.H. ed. Society of Biblical Literature. Seminary Papers. Chico, Cal. : Scholars Press. p. 177-201.)
- HOPKINS, J.C. 1988. The highlands of Canaan. Sheffield : Almond Press.
- KLEMPA, W. 1992. The concept of covenant in the sixteenth and seventeenth century Continental and British reformed theology. (In McKim, D.K. ed. Major themes in the reformed tradition. Grand Rapids : Eerdmans. p. 94-107.)
- KÖNIG, A. 1989. The eclipse of Christ in eschatology. Grand Rapids : Eerdmans.
- KOOLE, J.L. 1990. Jesaja, II/2. (COT.) Kampen : Kok.
- LE ROUX, J.H. 1987. Die boek Esegel. (In Burden, J.J. & Prinsloo, W. red. Tweegesprek met God. [Die literatuur van die Ou Testament, 3]. Kaapstad : Tafelberg Uitgewers. p. 175-194.)
- LOONSTRA, B. 1990. Verkiezing – verzoening – verbond. Beschrijving en beoordeling van de leer van het *pactum salutis* in de gereformeerde theologie. Zoetermeer : Boekencentrum.
- OOSTERHOFF, B.J. 1982. De boeken der Schriftprofeeten. (In Van der Woude, A.S. red. Het Bijbels Handboek 2a [Oude Testament]. Kampen : Kok. p. 362-425.)
- OOSTERHOFF, B.J. 1990. Jeremia, I. (COT.) Kampen : Kok.
- PALMER ROBERTSON, O. 1980. The Christ of the covenants. Philipsburg : Presbyterian & Reformed Publishing House.
- RENDTORFF, R. 1991. Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag.
- SCHILDER, K. 1951. De Heidelbergsche Katechismus, IV. Goes : Oosterbaan & Le Cointre.
- SCHILDER, K. 1954. Wat is de hemel. 2e druk. Kampen : Kok.

- VAN DEVENTER, H.J.M. 1996. 'n "Groen" Israel – ekologiese rigtingwysers uit Levitikus 25:1-7? *In die Skriflig*, 30(2):185-202.
- VAN GENDEREN, J. & VELEMA, W.H. 1992. *Beknopte Gereformeerde Dogmatiek*. Kampen : Kok.
- VAN LEEUWEN, C. 1968. *Hosea* (POT.) Nijkerk : Callenbach.
- VAN SELMS, A. 1967. *Genesis, I.* (POT.) Nijkerk : Callenbach.
- VAN SELMS, A. 1972. *Jeremia, I.* (POT.) Nijkerk : Callenbach.
- VELDHUIZEN, P. 1995. *God en mens onderweg. Hoofdmomente uit die teologiese geschiedbeskouing van Klaas Schilder*. Leiden : J.J. Groen en Zoon.
- VERSTEEG, J.P. 1975. *Die toekomst van die schepping. Paulus' apokalyptiese spreken over de schepping in Rom 8.19-22. (In Fs-Schippers, R. Ad Interim Opstellen over eschatologie, apokalyptiek en etiek. Kampen : Kok. p. 80-95.)*
- VON RAD, G. 1953. *Das erste Buch Mose (Genesis 1-12.9).* (ATD II/2.) Gottingen : Vandenhoeck & Rupprecht.
- VON RAD, G. 1965. *Theologie des Alten Testaments, II.* München : Kaiser Verlag.
- WEIPPERT, H. 1981. *Schöpfer des Himmels und der Erde. Beitrag zur Theologie des Jeremiabuches.* Stuttgart : Verlag Katholischer Bibelwerk.
- WENTSEL, B. 1982. *De openbaring, het verbond en de apriori's. (Dogmatiek 2.)* Kampen : Kok.
- WESSELS, W.J. 1987. *Die boek Jeremia. (In Burden, J.J. & Prinsloo, W. red. Tweegesprek met God [Die literatuur van die Ou Testament, 3]. Kaapstad : Tafelberg Uitgewers. p. 115-149.)*
- WIELENGA, B. 1990. 'Volk van het Land' als missiologisch model: Oude Testament en zending in zuidafrikaanse konteks. Pretoria : Unisa. (D Th thesis.)
- WIELENGA, B. 1992. *The Bible in a changing South Africa: the quest for a responsible biblical hermeneutic in mission. Missionalia*, 20(1):28-37.
- WIELENGA, B. 1994. *Zendingshermeneutiek: een inleiding (In Bouma, J. red. Begeleidend schrijven. 25 jaar Theologische studie begeleiding. Amsterdam : Buyten & Schipperheyn. p. 224-235.)*
- WOELDERINK, J.G. 1974. *Verbond en bevinding*. Amsterdam : Ton Bolland.

